

EDIPO REY: ENTRE LO POLÍTICO Y LO SAGRADO

Nemrod Carrasco¹

Col·legi Major Penyafor, Universitat de Barcelona

Resumen

Pierre Vidal-Naquet sostenía que la cuestión decisiva de *Edipo Rey* debía entenderse como una cuestión sobre Tebas. De hecho, la pregunta determinante de la tragedia está contenida en el mismo nombre *oidípous*. Edipo se descubre a sí mismo desvelando sus orígenes. ¿Quiere eso decir que también Tebas debe regresar a la verdad de su fundación política? ¿Está preparada para ver los crímenes de Edipo como expresión directa de su naturaleza? Los crímenes de Edipo confrontan a Tebas con sus propios crímenes. Pero la lección fundamental es que los dioses los necesitan para inculcar la vergüenza en el alma tebana. De ahí que la tragedia no tenga otro modo de reanudar el lazo entre lo político y lo sagrado.

Palabras clave: política, sagrado, autoctonía, *phrónesis*.

Abstract

Pierre Vidal-Naquet argued that the crucial question of Oidipous Rex should be understood like an issue about Tebas. Indeed, the decisive question of the tragedy is contained in the same name *oidípous*. Oedipus discovers itself revealing their origins. Does that mean that also Tebas must return to the truth of its political foundation? Is it ready to see the crimes of Oedipus as direct expression of his nature? The crimes of Oedipus confront Tebas with their own crimes. But the fundamental lesson is that the gods need them to inculcate the shame in his soul. For that reason, the tragedy does not have another way to resume the bow between politics and the sacred.

Keywords: politics, sacred, autoctony, *phrónesis*.

Recibido: 17/04/08. Aceptado: 18/02/09.

¹ Col·legi Major Penyafor Diagonal, 643 08028 Barcelona: ncarrasco@penyafor.ub.es; nemrod@yahoo.es. Nemrod Carrasco es cap d'estudis del CM Penyafor, profesor invitado en el departamento de Historia de la Filosofía, Estética y filosofía de la Cultura (UB), miembro del Seminari de Filosofia Política (UB) y coeditor de *José María Valverde: imágenes y palabras*, Publicacions de la Universitat de Barcelona.

Introducción

El relato de Creso, que aparece al comienzo de la Historia de Heródoto, puede determinar, a mi juicio, el nivel de comprensión en el que debe situarse la tragedia griega y, en particular, el *Edipo Rey* de Sófocles². Después de convertir Lidia en un poder imperial, Creso invita al legislador ateniense Solón a inspeccionar su tesoro y le pregunta quién es el hombre más feliz de la tierra, convencido de ser él mismo. Cuando Creso espera ser halagado, Solón se refiere a un ateniense llamado Telo: los hijos de Telo eran bellos y buenos, le habían hecho abuelo y él mismo estaba bien, pero su fin fue aún más brillante porque en un combate con los territorios vecinos de Atenas derrotó al enemigo y murió de la forma más honrosa posible. Tanto fue así que los atenienses se hicieron cargo de su entierro en el preciso lugar donde había caído y le rindieron los mayores honores. Solón recuerda a Creso que, si la excelencia del ciudadano ateniense está subordinada al bien de la ciudad, la bella muerte de Telo no es más que un añadido honroso e inevitable a su propia vida. A los ojos de Heródoto, la bella muerte sirve de ejemplo edificante a los ciudadanos de Atenas y que la excelencia dependa de la ciudad implica que la felicidad no tiene por qué referirse inevitablemente a lo sagrado³.

Sin embargo, Creso está insatisfecho y pregunta de nuevo a su huésped a quién pondría en segundo lugar entre los afortunados que ha conocido en sus viajes. Solón no responde a esta cuestión sino que explica un relato en el que la vida también es abandonada con honor y gloria: la historia de los hermanos argivos Cléobis y Bitón. En cierta ocasión en que su madre estaba impaciente por asistir a una fiesta en honor de la diosa Hera, y los bueyes que tenían que haber llevado su carro al santuario de la diosa tardaban en volver del campo, Cléobis y Bitón se uncieron ellos mismos al carro y lo arrastraron por los ardientes caminos hasta el santuario. Este acto supremo de fortaleza y piedad les ganó la admiración y el respeto de todos los presentes y movió a su madre, exultante por la proeza y emocionada de gratitud, a rogar a Hera que se concediera a sus hijos el mayor favor que pudiera otorgarse a los hombres. Poco

² Stahl (1975) ha examinado el significado de la historiografía herodotea y el papel crucial que cumple en ella el relato de Creso. Sobre la inestabilidad de la felicidad humana en el diálogo entre Creso y Solón, véase el importante trabajo de Fornara (1971). Véase también Segal (1971) y su análisis de la historia de Creso como parte de la grandeza y caída de las monarquías orientales.

³ Véase Benardete (2000, 102).

después los hermanos se tumbaron exhaustos para descansar y murieron. Tal fue la respuesta de la diosa a la plegaria de su madre. Dejaron la vida en el punto culminante de su éxito y, al demostrar que habían sido los mejores, los argivos decidieron hacerles unas estatuas y consagrarlas en Delfos (Heródoto 1.31). En este preciso sentido, Solón recuerda que para ser “bienaventurado”, para que el favor divino ya no pueda ser arrebatado, hay que abandonar la creencia de que se puede alcanzar la felicidad en vida.

Lo que confiere dignidad al ejemplo de Telo es cómo un ciudadano caído en combate, después de sortear el riesgo de la vida con éxito, puede recibir el premio más alto por su fidelidad a la ciudad; la historia de Cléobis y Bitón, por el contrario, opera en sentido inverso, ya que el valor de la muerte bella está revelado en un relato en el que la ciudad está ausente. La moral común a ambas historias pone en juego la idea de que nadie puede ser considerado feliz antes de su muerte⁴, pero lo fundamental es que tanto la una como la otra parten de lo político y lo sagrado como esferas mutuamente excluyentes. En la historia de Telo, el héroe común ateniense pierde su vida por la ciudad convirtiendo su muerte en un triunfo político; en la historia de los hermanos argivos, lo que se honra no es el triunfo de la ciudad, sino la vida feliz que los dioses consagran después de la muerte⁵.

⁴ Solón no se limita a distinguir entre dos clases de felicidad, sino que advierte a Creso de su combinación imposible (Heródoto 1. 32. 8-9). El error de Creso radica en haber identificado la felicidad con el imperio y en no haber reconocido su miseria ante la pérdida de uno de sus hijos (Heródoto 1. 46. 1). Quizás la lección fundamental de Heródoto es la inmunidad de Creso para la tragedia: aunque tenía a mano todos sus componentes, le faltó su reconocimiento. Lo único que le quedaba por aprender es que los hombres no siempre son prósperos (Heródoto 1. 207. 1).

⁵ Hay que notar la extraordinaria oposición entre lo político y lo sagrado que se encuentra en los dos relatos de Heródoto: Telo luchó por el bien de la ciudad y ésta le honró haciéndose cargo de su entierro; Cléobis y Bitón ayudaron a su propia madre, aunque se desconoce quién les enterró. Telo vivió el momento de mayor esplendor de Atenas, pero ninguna palabra se emplea para mencionar la prosperidad de Argos. Telo murió en un escenario político y escogió morir libremente, mientras Cléobis y Bitón lo hicieron en un santuario, siendo un dios el encargado de poner punto y final a sus vidas. La muerte de Telo, siendo ya maduro, era lo más bello que podía ocurrirle a cualquiera desde el punto de vista de la ciudad; Cléobis y Bitón tuvieron lo mejor que los dioses creen para los hombres, pero murieron jóvenes. La clave está en que la ciudad apunta a lo bello, mientras que los dioses se dirigen a lo bueno. La diferencia entre ambos bienes radica en que lo político restringe su fin a los bienes visibles y tangibles (el dinero, la belleza de los hijos, el honor...); lo sagrado, por el contrario, se ocupa de los fines no políticos e incluso de los antipolíticos.

Al contrario de Telo, cuya *areté* proviene por completo de la ciudad, la excelencia de Cléobis y Bitón constituye, si no un intento irrealizable de obedecer la ley divina, por lo menos una manifestación eminentemente sagrada de esa ley. De modo que en la versión ateniense de la muerte bella (*kalòs thánatos*), hay que reconocer dos polos: por un lado, el sacrificio consciente por la ciudad, que establece como bien máspreciado la idea de una muerte gloriosa; por otro lado, la demanda imposible de los dioses, que obliga a actuar teniendo a la muerte como único fin. La ciudad debe su gratitud a aquel cuyo valor tiene a la muerte como un contratiempo necesario; los dioses, por el contrario, transfieren la nobleza de cualquier acto a la nobleza de la muerte, como si sólo ella pudiera testimoniar la nobleza de cualquier acción.

La tragedia ática se sitúa precisamente entre lo puramente político, la excelencia puesta íntegramente al servicio de la ciudad, y lo puramente sagrado, el deber incondicional a una demanda exigida por los dioses. En este género se da testimonio —incluso en su estructura formal— del conflicto entre ambos bienes, al punto que no es casualidad que Tebas sea el escenario trágico por excelencia⁶. ¿Acaso no constituye Tebas la representación de la *stásis*, de la ciudad dividida que hace inviable cualquier forma de excelencia política?⁷ ¿No es el lugar que prefigura y tipifica la ley sobre la cual la ciudad debería ordenar sus prohibiciones más sagradas?⁸ El funcionamiento de Tebas en la tragedia —sea los *Siete contra Tebas* o *Antígona*— posee siempre ese sustrato polémico que la convierte en una especie de *némesis* de Atenas⁹: la discusión, la argumentación, la confrontación de los puntos de vista de individuales para llegar al reconocimiento de las diferencias y especialmente a la posibilidad de un acuerdo (*homología*) se encuentran exceptuadas en Tebas; la superioridad de la ley no escrita sobre la presunción de los hombres conforma un lazo

⁶ Tebas es ciertamente el escenario imaginable menos aséptico para situar una tragedia. Entre los escenarios que conforman la acción de la tragedia ática, tres ciudades destacan sobre el resto: Tebas (con seis tragedias), Argos (cinco) y Troya o la Tróyade (cuatro). Las restantes obras pueden dividirse según si el escenario es central en el sentido político de la palabra (Delfos, Traquis, Corinto, Susa) o si es remoto o marginal, como el Cáucaso, Egipto, Táuride, la cueva de Lemnos, Trecén, etc.

⁷ Véase Vidal Naquet (1989).

⁸ Véase Benardete (2000, 99-146).

⁹ Zeitlin (1990) muestra con gran detalle hasta qué punto Tebas funciona como una anti-Atenas, aunque esto mismo se podría predicar de cualquier escenario trágico. Así lo ha observado Wilson (1956) a propósito de *Edipo en Colono*, donde la Tebas de Teseo, el rey democrático, es justamente la anti-Tebas de Creonte, el tirano.

sagrado que se deriva directamente de la tradición de los antepasados, pero que Tebas problematiza por completo hasta hacerlo presente en su forma más pura. Tanto en el ejercicio unilateral del poder político como en la reafirmación del vínculo sagrado con los antepasados fundadores, Tebas representa todo lo que merece ser condenado por Atenas al excluir la regla elemental del juego político y enfatizar la pureza más extrema del ordenamiento adecuado del parentesco.

La esencia de la escena trágica griega se revela en Tebas porque ella misma constituye el lugar idóneo donde ubicar los elementos más apropiados para este encuentro conflictivo entre lo político y lo sagrado. Pero si en *Edipo Rey* Sófocles sitúa sus personajes en Tebas, no lo hace sólo como ilustración o alegoría. La tragedia sacude a Tebas trayendo a la luz lo que ésta no sabe de sí misma y sólo puede llegar a ver a través de Edipo. En cierto sentido, la cuestión sobre Edipo es, en primer lugar, una cuestión sobre Tebas. La pregunta determinante de la tragedia está contenida en el mismo nombre, pues *oidípous* significa “saber dónde”. De lo contrario, la pregunta sobre quién asesinó a Layo jamás podría desplazarse a la cuestión sobre el origen de Edipo. Aunque la plaga que asola Tebas se atribuye al asesinato del rey Layo, ¿por qué Edipo se encuentra hechizado por el enigma de sus orígenes? ¿Por qué esa obsesión por desvelar de dónde procede? Nadie duda de que la ciudad estaría plenamente satisfecha si Edipo se limitara a descubrirse a sí mismo como el asesino de Layo. El problema es que este autodescubrimiento saca a la luz lo que permanece oculto y desplazado como la verdad de Tebas.

Seth Benardete ha señalado que el autodescubrimiento de Edipo está ligado a la autoconciencia de Tebas, de modo que su propia mediación conduce a los tebanos a la verdad de su fundación política¹⁰. Ahora bien, para ver cómo se produce esta mediación y esclarecer aquello que los tebanos se resisten a admitir, conviene explicitar el marco en el que se dibuja la relación entre lo político y lo sagrado. Este marco viene trazado por un doble enfrentamiento: por un lado, el encuentro entre Edipo y Tiresias, que sirve de oposición entre la razón que desea hacerlo todo público y la verdad que se resiste a abandonar el ámbito de lo sagrado; por otro lado, el encuentro entre Edipo y Creonte, que supone la confrontación entre dos maneras antagónicas de entender la nobleza: la devoción tiránica frente al cálculo pragmático. Finalmente, debe examinarse el sentido oculto de esta relación en el mito de autoctonía tebano

¹⁰ Benardete (2000, 71-83).

y sus implicaciones en la figura de la tiranía. Sólo así se entenderá de qué manera se anuda lo que en Tebas permanece confundido: la relación entre lo político y lo sagrado.

1. La razón tiránica contra la verdad sagrada

Tebas es golpeada por una plaga que ha echado a perder toda una generación. Una tempestad sangrienta amenaza con inundar la ciudad (v. 25-27; cf. v. 171-173, v. 270-72). Tebas está enferma, pero ningún tebano parece tan enfermo como Edipo: "...pues de vosotros el dolor le llega a uno, a cada uno solo y no otro alguno" (v. 59-63)¹¹. Mientras todos sufren individualmente, sólo él sufre colectivamente. A nadie debería sorprenderle que la posición de Edipo respecto de la ciudad sea más radical que la de Tiresias: Edipo siempre se refiere a la ciudad como un todo; Tiresias, por el contrario, se refiere a sí mismo enfáticamente como *ego*, pero jamás a la ciudad. Mientras Edipo está íntegramente al servicio de la ciudad, Tiresias es indiferente respecto a ella. Esto significa que la posición de Edipo no es sencillamente su preocupación por la ciudad, sino la identificación de lo que considera propio con ella. Para Edipo sólo hay la ciudad, porque él es la ciudad. Esta fusión con lo político le lleva a oponerse a la autoridad encarnada por Tiresias. Edipo es el joven tirano que no cree más que en la transparencia pública de la razón; Tiresias es el viejo sabio sacerdote que moviliza las fuerzas sagradas sin someterlas al servicio de la ciudad. Sófocles nos hace ver esta profunda oposición en el tormentoso encuentro entre estas dos figuras irreconciliables. Uno es la razón que desea hacerlo todo público; el otro es la verdad que no puede revelarse más que en lo sagrado.

En el texto de Sófocles todo está dispuesto para manifestar esta oposición. El recibimiento que Edipo le hace al principio, cuando Tiresias se encuentra con él, es halagador, pues concierne al tipo de saber que el corifeo acaba de atribuir al viejo sacerdote de Apolo, "el único que tiene entre los hombres el don de la clarividencia": "Tiresias, tú que sabes todo, las cosas enseñables y las que está prohibido decir, las del cielo y las de la tierra. Tus ojos están ciegos, pero sabes de qué flagelo es presa esta ciudad" (v. 300). Como ha indicado Goux, Edipo hace de Tiresias un conocedor

¹¹ Las traducciones empleadas proceden de la versión rítmica de Agustín García Calvo: *Edipo Rey*, Lucina, Zamora, 1985.

en *cuestiones exotéricas*, susceptibles de ser divulgadas y comunicadas a todos, pero también un poseedor de *verdades esotéricas*, en torno a las cuales es menester guardar silencio¹². Resulta entonces significativo que Tiresias rehúse revelar a Edipo lo que sabe. Mientras Edipo homogeniza la ciudad con su razón, el silencio de Tiresias impide la homogeneidad que la ciudad precisa. Este rechazo por parte de Tiresias de desvelar lo que él sabe equivale, según la perspectiva de Edipo, a la privatización de lo sagrado. Con arreglo a las exigencias divinas y sacerdotales, este mutismo tiene un sentido distinto: si la sabiduría de Tiresias desliga la verdad de las leyes de la ciudad es por la pura imposibilidad de hacerla efectiva: “¡Ay, ay, qué duro es el saber, donde no rinde provecho al que lo sabe! Y teniendo esto bien visto, lo perdí de vista; si no, no habría aquí venido” (v. 316-318).

Tiresias podría haber aducido que los dioses han privado a la ciudad de su sabiduría porque una ley divina ha sido violada. Pero Tiresias jamás apela a una ley divina cuya obediencia tendría que ser automática; reemplaza su violación por la autoridad de su propio conocimiento, aunque es consciente de que su saber adivinatorio resulta ineficaz¹³. De ahí que diga a continuación: “Déjame irme a casa: es como mejor soportaremos lo tuyo tú y lo mío yo, si me haces caso” (v. 320-321). Esta intervención, “...si me haces caso”, es determinante por dos razones: por un lado, Tiresias apela a un cierto tipo de *phrónesis* que implica la sumisión a su propia autoridad. A la súplica de Edipo “No te vuelvas, por los dioses, con tu saber” (v. 326), el adivino replica: “todos no sabéis” (v. 328). Edipo no puede acusar a Tiresias de falsa adivinación sin haberse convencido a sí mismo de falta de *phrónesis*. Tiresias quiere recordarle la autoridad de su saber ancestral antes de verse obligado a ponerlo a prueba. Como Edipo no se deja convencer, sólo podrá conocer su destino aprendiendo al mismo tiempo la verdad de su error: “Yo no quiero volverme infeliz —le dice Tiresias— yo no quiero decirte lo que te llega” (v. 343).

Por otro lado, esta autoridad fundada en la *phrónesis* sitúa lo sagrado en una función separada de lo político. Tiresias encarna indiscutiblemente

¹² Goux (1999, 99).

¹³ Bollack (1990, 206): “El saber es terrible para el que lo posee porque el conflicto, antes de que se produzca entre el adivino y el rey, opone el conocimiento a la conciencia de su ineficacia —de su no-comunicabilidad. Tiresias sabe que Edipo no podrá ser convencido por esta frágil voz que le habla desde bastante lejos; sin embargo, las afirmaciones del adivino le acompañarán, estarán presentes en él, hasta el momento en que podrá identificarlas con “la realidad” que se abre a él, después de dar vueltas”.

los poderes y virtudes propias del sacerdocio. Éste prevalece en virtud de su preeminencia funcional o, al menos, se encuentra en plano de igualdad con el rey. Así Tiresias, seguro del rango de su función, se dirige a Edipo como quien posee una superioridad de orden sagrado, que lo protege de toda presión y lo coloca en cierto sentido fuera de toda sujeción. Cuando Edipo lo amenaza con castigarlo por palabras que juzga ofensivas, él declara: “Escapado estoy: pues crío en mi verdad que alienta” (v. 356). E incluso cuando Edipo le pregunta si cree que lo puede acusar de nuevo con toda impunidad, responde: “Sí, si hay aún en la verdad alguna fuerza” (v. 369).

Tiresias está investido de una autoridad ante la cual el rey no tiene potestad legítima para ejercer su voluntad política. Una preeminencia así está justificada por las palabras del mismo Tiresias: “Aunque eres rey, en pie de igual debe ir al menos el poder de contestar: que en esto hasta yo mando; pues no soy siervo tuyo, sino de Febo el sesgo” (v. 407-409). De este modo Tiresias hace derivar su legitimidad directamente de Apolo, y esto le permite exigir *phrónesis* al poder del monarca. Tiresias sabe que la incomunicabilidad de la verdad producirá la cólera de Edipo y lo único que pide, como servidor del dios, es que le deje ir a casa (v. 320). El mutismo de Tiresias revela que la verdad de lo sagrado es incompatible con la ciudad homogénea de Edipo. Hacerla compatible requiere por parte de Edipo integrar una *phrónesis* que su jurisdicción terrestre no está dispuesta a aceptar.

Al fin y al cabo, Edipo ha salvado la ciudad al vencer el inquietante obstáculo puesto ante él por la Esfinge: “ni por agüeros ni por voz de dios alguno” (v. 394-395) han podido ayudar al más grande de los adivinos, mientras él ha podido con su sola inteligencia (v. 396) terminar con el monstruo¹⁴. Si ha vencido solo sin solicitar instrucción sagrada ni ayuda divina, ha de aplicar la misma sagacidad al enigma de la peste. Frente a Tiresias, que es un maestro en la interpretación de los signos enviados por los dioses y no puede ofrecer ninguna evidencia de la verdad, Edipo es la razón que sólo da crédito a los hechos que han logrado superar una encuesta minuciosa. Es lógico que su investigación parta entonces

¹⁴ El adivino tendría que haber venido a salvar a la ciudad, y no Edipo (v. 304-305; v. 313). Pero el espectador quizás no hubiera asistido a la purificación de la ciudad si la verdad no se hubiera opuesto a esa fogosidad homogeneizadora de lo político que es Edipo. Tiresias encubre la salvación de la ciudad detrás de la posibilidad de que Edipo se dé cuenta de la verdad de su propia cólera, aunque Edipo tiene motivos para ufanarse de su triunfo si con el solo poder de su razón ha beneficiado a la ciudad.

de lo que la ciudad toma públicamente como verdad, aunque se presente envuelta en el rumor y la *dóxa*. Edipo busca la verdad que ya está de un modo natural en Tiresias, pero mientras la verdad de Edipo pasa por el error, la verdad de Tiresias es sencillamente comunicable¹⁵.

En el encuentro que refleja simétricamente esta doble verdad, ni Edipo puede ver lo que Tiresias dice ni Tiresias puede decir lo que ve. La propia acción de la tragedia borra toda diferencia entre la cólera de ambos personajes:

“[TIRESIAS]: Tu furia a mi dureza inculpas, y la tuya no ves que habita en tí, que a mí me la reprochas” (v. 337-338)

“[EDIPO]: Pero, ¿a quién no le entraría furia oyendo tales insultos como ahora a nuestra patria arrojas?” (v. 339-340)

“[TIRESIAS]: No diré palabra más. Ante esto ya, si quieres, irítate en la furia que haya más salvaje” (v. 343-344)

“[EDIPO]: Pues sí, y no pasaré, en el furor que tengo, nada de lo que comprendo: sánete que de tí pienso que en la maquinación del hecho entraste...” (v. 345-347)

“[TIRESIAS]: ¿Ah, sí? Pues te conmino a que tú a la proclama que acabas de promulgar te atengas (...), siendo que eres de esta tierra maldición funesta” (v. 350-354)

“[EDIPO]: De quién la sabes [la verdad]?: que lo que es de tu arte, no” (v. 357)

“[TIRESIAS]: De ti: pues tú me forzaste a hablar mal-de-mi-grado” (v. 358)

El rasgo crucial de los versos citados es la doble negación que está en juego. En este diálogo cada cual revela la cólera del otro, pero sin reconocer la suya propia:

a) Edipo supone que el objeto de la disputa son las acusaciones del adivino, como si éstas fueran verdaderas, es decir, irrefutables ante un tribunal, y no pudieran combatirse más que insinuando la posibilidad de una conspiración política. Como el adivino no habla como cabría esperar de un adivino, Edipo cree que lo que dice es falso. Lo que entiende de

¹⁵ Tiresias sabe lo que sabe del hombre en su relación con los dioses. De ahí que jamás pueda traducir la verdad en un conocimiento humano. Edipo sabe lo que sabe del hombre relacionándolo consigo mismo. De ahí que resuelva lo que Tiresias no pudo resolver. La Esfinge preguntaba sobre el animal que caminaba a lo largo de su vida con cuatro, dos y tres pies. Edipo resuelve (*oída*) el enigma porque la verdad se encuentra en sus pies (*poús*). Ahora bien, a pesar de que los pies mutilados señalan inmediatamente su propia verdad, es incapaz de autorreconocerse como el hijo de Layo. Edipo es ciego porque la verdad se apoya en un fundamento que él desconoce; la ceguera de Tiresias, por el contrario, no le permite conocer lo que sólo Edipo debe conocer, ya que el error humano, como el pie defectuoso de Edipo, es el aprendizaje decisivo por el que debe alcanzarse la verdad.

su *lógos* no tiene nada que ver con el saber adivinatorio¹⁶. La paradoja es que Edipo dice la verdad sin saberlo. La cólera que Edipo atribuye a Tiresias le devuelve de manera invertida el significado literal de su *lógos*: el adivino no puede decir la verdad porque la cólera de Edipo le impide escucharlo.

b) Por otro lado, Tiresias posee una verdad sagrada, un secreto prolongadamente urdido y atesorado, pero en respuesta a Edipo niega poseer ninguna verdad que no proceda sino de su propio adversario: “¿De quién la sabes [la verdad]? (...) –De ti, pues tú me forzaste a hablar mal-de-mi-grado” (v. 357-358). Edipo no respeta la preeminencia tradicional del anciano. Busca más bien hacer que hable a la fuerza, se encoleriza, lo amenaza y desea castigarlo. Mientras tanto, el adivino no tarda en ceder a la cólera cuando ve que Edipo, no sólo pretende pasar por encima de lo divino en su propio terreno, sino que descalifica la sabiduría sacerdotal. Como antes, la cólera que Tiresias atribuye a Edipo le impide reconocer la suya. Aunque sabe que su palabra es impotente, la cólera le arrastra a romper la verdad de su silencio.

El encuentro entre Edipo y Tiresias hace surgir una especie de identidad especulativa hegeliana: cada uno expresa, en cierta medida, la verdad que el otro tiene que presuponer y *denegar* para poder mantener su posición. Edipo está en lo cierto cuando señala que el adivino transgrede las reglas inviolables de su función al ocultar la verdad en una privacidad que resulta intolerable para la ciudad; el silencio de Tiresias indica certeramente que la exclusividad edípica del interés de la ciudad impide toda cohabitación con lo sagrado. Esta implicación mutua es la “verdad” de la disidencia entre Edipo y Tiresias, y por eso es todavía más importante poner el énfasis en cómo la tragedia rechaza el presupuesto que comparten Edipo y Tiresias: desde la perspectiva trágica, esta animosidad recíproca adquiere en ambos casos la forma de una resistencia contra la verdad expresada en su cólera. La única manera de evitar este cortocircuito entre lo político

¹⁶ La interpretación de esta escena que hace Wilamowitz (1969, 86) es consecuente: “Si uno se para a pensar, el comportamiento de Tiresias es incomprensible, desde el principio hasta el final”. Quien mejor lo ha expresado es Reinhardt (1991, 148-149): “Por un lado, participa de algo sagrado y por otro es demasiado humano; por una parte, tiene conocimientos secretos e inefables y por otra es un anciano sumamente vacilante; llega, pero al mismo tiempo desea estar lejos; calla y sin embargo revela. La naturaleza paradójica del adivino es ciertamente difícil de comprender y no sólo para Edipo, que lo interpreta erróneamente”.

y lo sagrado pasaría por aceptar alguna forma de sabiduría o *phrónesis*. Pero ésta sólo podrá alcanzarse al final.

2. La noble devoción de Edipo contra el cálculo prudente de Creonte

La nobleza es el atributo de la ciudad cuyo reconocimiento monopoliza Edipo porque subordina sus propios intereses a los de la ciudad. El problema es que las leyes de la ciudad se confunden con el decreto promulgado por él¹⁷. Esta consecuencia podría evitarse si los intereses de la ciudad coincidieran con los del gobernante. Pero mientras la ley en cuestión sea el propio decreto de Edipo, el único que parece saber lo que necesita la ciudad es el tirano¹⁸. De ahí que en la tragedia no haya gobernante más obediente que Edipo. Al erigir la ciudad en su único interés, sólo él está dispuesto a obedecerla. No en vano, Edipo salvó a la ciudad de manera desinteresada. Sin duda, a los ojos de Creonte, Edipo ha emprendido la ardua tarea de resolver el asesinato de Layo con una actitud de desprendimiento que lo hace merecedor de toda nobleza¹⁹. Pero esto no significa que Creonte esté dispuesto a identificar lo noble con la apropiación edípica de lo político. Entre él y Edipo se encuentra la distancia entre modos irreconciliables de gobernar. Uno constituye el esfuerzo por trazar los contornos de una *phrónesis* asociada al poder; el otro no cree más que en la nobleza de su gobierno, lo que lo conduce a la *hýbris*.

¹⁷ La ley, el decreto y el poder parecen identificarse en Edipo. La confusión de la ley y el decreto tiende a ser un presupuesto democrático (Tucídides 3. 37.3-4 y Aristóteles, *Política* 1292a4-37), pero la confusión de la ley y el poder es tiránica. No obstante, si se sigue con atención el libro I de *La república* de Platón, se comprobará que la identificación de los tres es una consecuencia necesaria de asegurar que la justicia es la ventaja del más fuerte. Que Tebas pueda ser indiferente a las posibles diferencias entre esas tres instancias muestra su creencia verdadera sobre el carácter fundacional de la ciudad.

¹⁸ *Edipo Rey* confirma la tesis de que los griegos entienden por tirano no un monarca malvado, sino un usurpador de la autoridad real. El tirano es necesariamente un “sin ley” por dos razones: 1) a causa de la manera en que ha adquirido su situación: Edipo no es consagrado rey de acuerdo con el procedimiento utilizado por la tradición, el único reconocido por los dioses; 2) a raíz de su manera de gobernar: Edipo sigue su propia voluntad, que puede ser buena o mala, y no sigue ley alguna.

¹⁹ Hay un momento en que Edipo cree que las acusaciones vertidas por Tiresias están motivadas exclusivamente por la ganancia privada (v. 380-389; v. 393-394, v. 540-542). Aunque Edipo admite haber recibido la monarquía como un regalo, la resolución del enigma de la Esfinge se efectúa con absoluto desinterés (v. 383-384, v. 393-394, v. 540-542).

Esta oposición presenta un decisivo esclarecimiento en el enfrentamiento entre Creonte y Edipo que anima el segundo episodio de la pieza de Sófocles. Ahora Edipo no sólo acusa al viejo adivino de haber tramado el crimen sino que se muestra también desconfiado respecto de Creonte y de sus intenciones. El argumento que estructura la defensa de Creonte frente a las acusaciones de Edipo se apoya en la siguiente premisa: la distinción entre el poder ligado al goce y el poder ligado a su ejercicio. Creonte percibe la oposición entre ambos poderes como la oposición entre un poder aparente y un poder real: el primero proporciona el placer que está asociado al reconocimiento de su función (v. 585: *arkhé*); el segundo procura la dominación ligada al uso de la fuerza (v. 586: *krátos*). La *phrónesis* de Creonte consiste en la capacidad de reconocer no sólo el placer verdadero, sino también aquello que lo impide. La diferencia entre *arkhé* y *krátos* coincide así con la que hay entre la tranquilidad y el miedo. La tranquilidad que se deriva de la nobleza del cargo (*arkhé*) es esencialmente placentera, mientras que el miedo es inherente al propio ejercicio del *krátos*: "...examina [mi estado] si es que crees que alguien puede preferir mandar [*árkhein*] con miedos que durmiendo sin cuitas, dado que de poder [*kráte*] lo mismo tenga" (v. 585-587).

Creonte no es alguien que, por naturaleza o razón, no rehuya el temor o desista de buscar la vida buena. El ser rey está del lado del miedo, pero ostentar el título concierne al tipo de placer que se espera de ser reconocido como tal. Lo primero se puede atribuir a un gobernante como Agamenón, cuyo dominio sobre la armada griega implica el conflicto y la coacción. Sin embargo, una vez que el gobierno se presenta desligado de las obligaciones de su ejercicio es posible obtener el placer derivado de las ventajas de su función: "Yo por mí ni siento ansias de ser en persona el rey, mejor que hacer de rey en cuanto haga, ni otro ninguno que en tener buen juicio entienda" (v. 588-590). La significación de la delegación del poder es revelada, en parte, por esta consecuencia inmediata: a diferencia del que gobierna, Creonte puede ejercer el gobierno en provecho suyo: "Pues ahora sin temor de ti lo obtengo todo; y si yo mandara, mucho mal-mi-grado haría. Pues, ¿cómo la monarquía me iba a ser más dulce de tener que un principado y un poder sin penas?" (v. 591-594)

Además de excluir cualquier tipo de motivación espuria, el razonamiento de Creonte muestra que no es tan ingenuo como para renunciar al provecho asociado al cargo. Frente a la sujeción de las decisiones políticas, sometidas a las circunstancias procedentes del exterior, Creonte circunscribe la soberanía al ámbito del placer. Esta posición sería la conclusión necesaria que cualquier hombre razonable extraería de la comparación

efectuada por Creonte entre la vida del tirano (el poder ligado al *krátos*) y la vida del soberano que disfruta de un poder desprovisto de las desventajas de su función (el goce derivado del *árkhein*). En la situación de Creonte no se puede apelar más que a las cosas agradables, a las cosas nobles, ya que la vida del tirano es claramente inferior: “Pues ahora de ti (...) lo obtengo todo” (v. 591).

En función de la división establecida por Creonte, Edipo está sujeto necesariamente a las obligaciones vinculadas al cargo real²⁰; Creonte, por el contrario, disfruta del reconocimiento derivado del mismo poder sin sufrimiento alguno. No es casualidad que Sófocles le otorgue una posición antitragica: para Creonte, los beneficios del poder deben limitarse a una vida completamente inmune a los males. Esta felicidad es consistente con su comprensión del placer más grande —la posibilidad de eludir la imprevisibilidad de los males—, pero no tiene nada que ver con la nobleza que podríamos encontrar en la bella muerte de Telo. Creonte se contenta con el beneficio en lugar del poder y no le preocupa que el honor que obtiene de la ciudad sea el resultado de su aquiescencia obligada: “No me veo yo caído aún en tanto engaño como para querer más bienes que los que aprovechan. Hoy con todos vivo en gracia, todos hoy me halagan (...) ¿Cómo pues aquello iba a buscar, perdiendo esto? No se hará mala un alma mientras piense bien” (v. 595-601).

Creonte es el *phrónimos* que aprecia las ventajas adquiridas y no cambia repentinamente, sin razón alguna, de modo de ser²¹. Pero el acento de Creonte puesto en el cálculo conduce a una cierta depreciación de la

²⁰ Al contrario de Tiresias, que reclama el silencio de la verdad, Creonte no cesa de exigir que Edipo se atenga a la función real de su poder y actúe efectivamente como un juez, es decir, que sea capaz de escuchar a la parte adversa, en una confrontación justa según las reglas (v. 544-545). Mientras Tiresias desea callar, Creonte habla a fin de que Edipo juzgue de manera soberana. El problema es que Edipo no ve en Creonte más que a un enemigo. En la tragedia no se aprecia, de hecho, ningún diálogo, ningún intento de convencer a Creonte de las buenas razones de sus actos por medio de la argumentación racional: nada más que la ciega insistencia en la necesidad de gobernar... (v. 632). Si los hay, los denominados “argumentos” están siempre del lado de Creonte, mientras que el contrapunto de Edipo se resume en esta insistencia tautológica: “Está bien, puedes decir todo lo que quieras, pero no va a cambiar nada. Me aferro a mi decisión”.

²¹ Precisamente porque no hay en Creonte una fuerza que no esté dominada por su *phrónesis*, tampoco hay relación alguna que no sirva para algún provecho (v. 595), ni característica que no sea calculable o por la que no pueda rendir cuentas. Como indica Reinhardt (1991): “En Creonte se produce la confrontación entre aquél que tendrá un destino trágico y el bios de la época, el individuo racional, ilustrado, que adquiere conciencia de sí mismo ante el tribunal: sin ser posible ni necesario un conocimiento de uno mismo a través del sufrimiento, calculando: “esto es lo que soy, esto lo que no soy

virtud política, ya que en su defensa nada sugiere que la considere como esencialmente agradable. En realidad, Creonte reemplaza el elogio de la virtud por el elogio del honor; lo cual implica que el elogio del honor no es propiamente la virtud, sino la recompensa y el resultado de la virtud que es esencialmente agradable. Mientras Creonte antepone el honor a la ciudad, Edipo antepone lo político a cualquier bien. De este modo se entiende que una animosidad recíproca separe a los dos gobernantes de manera intensa. La apropiación de la nobleza por parte de Edipo y su identificación con la virtud política dan todo su peso a esta disputa:

“[EDIPO]: Como quien no me cree ni va a rendirse hablas”
 “[CREONTE]: Porque veo que no piensas”
 “Para lo mío sí”
 “Igual debes para lo mío”
 “Tú eres un traidor”
 “¿Y si nada entiendes?”
 “Hay con todo que gobernar”
 “No cuando uno malgobierna”
 “¡Ah estado, estado!”
 “También me importa a mí el estado, no a ti solo” (v. 622-627).

Edipo obedece a su propia alma obedeciendo los deseos de la ciudad. Ahora bien, el vínculo fraternal que Edipo ve entre las leyes de su alma y su decreto político tendría que ser el vínculo que debería observar cualquier ciudadano obediente. La ciudad de Edipo parece una familia desprovista de *éros*, ya que la fraternidad, que en sí misma nada tiene que ver con *éros*, es el grado más elevado de relación que los ciudadanos pueden posiblemente tener los unos con los otros (Platón. *Menéxeno* 237b6-3 y 239a1). Edipo considera a Creonte un conspirador, un transgresor del noble vínculo que hace de la ciudad una cofradía. Paradójicamente, este conflicto entre la ley de la ciudad y la ley de la familia se reproducirá hasta el final (v. 1430-1431) y Edipo tendrá que desaparecer para que Creonte reintroduzca la distinción fundamental entre la ciudad y la familia, cuyos límites han quedado completamente emborronados.

3. El mito de autoctonía: la subversión tebana

El coro identifica al tirano con el transgresor de las leyes “de alto pie, las de región celeste nacidas, y de las que nunca en olvido se las puede

y, por consiguiente, soy capaz de hacer esto y no aquello”, e incluso sin equivocarse nunca...” (158).

hacer caer” (v. 865-870). Estas leyes son las prohibiciones contra el incesto y el parricidio. Así como el incesto es el paradigma del nacimiento ilegítimo, el parricidio es el paradigma de la sucesión ilegítima. Se evoca así al tirano paradigmático desde el punto de vista de la ilegalidad. Que Tebas sea la casa paradigmática de los tiranos podría atribuirse al hecho de que el incesto y el parricidio se consideren crímenes propios de esa naturaleza (Platón, *República* 571b4-d3). No obstante, aunque los dos crímenes de Edipo resulten expresiones transgresoras propias de Tebas, la tragedia los presenta con una peculiaridad fundamental: Edipo no sabe. De este modo, de una manera que produce toda la potencia trágica, se conjuga a la vez el extremo de la transgresión con la más completa ignorancia, unidos no obstante al deber edípico de hacerlo todo público. La ausencia de todo componente privado es ciertamente un signo de su gobierno, pero es, sobre todo, la única vía que hace posible su autocomprensión.

Edipo trata a la ciudad como una familia, pero lleva este tratamiento demasiado lejos, en una inclinación exclusiva que se vuelve sacrílega. Lo que constituye el exceso de Edipo es esta unilateralidad de lo político. Hacerlo todo público es la única consigna que conduce al joven Edipo. Una máxima que excede la pretensión legítima de esclarecer el asesinato de Layo para devenir una presunción autocognoscitiva²². Edipo pretende acoger en sí mismo la claridad necesaria para cumplir su cometido, busca situarse en la distancia y la luz esclarecedora, el ámbito propio de Apolo, aunque esto signifique proyectarlas sobre Tebas en una indiscreta inquisición que no deja lugar al misterio ni preserva las oscuridades sagradas de sus orígenes. Visto de este modo, Edipo es la figura a través de la cual se hace público el mito por medio del cual los tebanos se narran a sí mismos, es decir, el modo cómo perciben y justifican sus actos.

El mito de autoctonía tebano designa al primer ancestro nacido de la tierra, cuya aparición funda la vida en la ciudad y legitima su relación con la tierra. De acuerdo con una de sus versiones, los tebanos se remontarían a los dientes del dragón que Cadmo, el fundador fenicio de la ciudad, sembró en cierta ocasión²³. La insistencia de Sófocles en este

²² Es significativa la forma en la que Edipo manifiesta su decisión de encontrar al culpable de la muerte de Layo. “Yo habré de esclarecer” (v. 132). Vernant y Vidal Naquet (1989, 107) han subrayado la ambigüedad de esta expresión, que puede ser leída en doble sentido: *esclareceré yo mismo el enigma* (de la muerte de Layo) o también *me esclareceré a mí mismo* en el sentido de *me descubriré, me sacaré a la luz*.

²³ Eurípides, *Fenicias* 638-644. Sobre el mito nacional tebano en su conjunto, véase el estudio indispensable de Vian (1963).

antepasado fundador de Tebas se advierte desde el primer verso del *Edipo Rey* (“Hijos míos, cría nueva del antiguo Cadmo”) y tiene un alcance decisivo. Cadmo pertenece a la categoría de los grandes héroes fundadores de ciudades, como Pélope el Lidio, donde los griegos tienen a su vez ancestros primordiales y extranjeros. El mito vincula la autoctonía y la procedencia extranjera del fundador, unificando los dos aspectos que los principales modelos de autoctonía presentan de manera disociada: frente al modelo de ocupación vertical de la tierra (la relación de autoctonía expresada en el modelo espartano), representa una fundación extranjera; frente al modelo de ocupación horizontal (la relación de autoctonía expresada en el modelo ateniense), una *phýsis* autóctona²⁴.

El mito tebano supone una alternativa a la oposición de estos dos modelos, precisamente en la medida en que los tebanos nacen todos de la misma madre: *Gea*. Ellos están unidos fraternalmente los unos con los otros y aislados de todos los demás. Resulta significativa en este punto la apelación que Eteocles lleva a cabo en los *Siete contra Tebas* de Esquilo, pues ahí se conmina a los ciudadanos a defender a la “Madre Tierra” en lugar de los “padres naturales” (v. 16, v. 422-26, v. 476)²⁵.

²⁴ Aunque la historia de las ciudades está ligada a los mitos de autoctonía, los dos modelos fundamentales de ocupación en Grecia se encuentran, no en los relatos histórico-legendarios, sino en la retórica de la historiografía griega. En efecto, basta con atender la enumeración que el libro VIII de la Historia de Heródoto hace de las siete etnias que habitan el Peloponeso (VIII, 73): dos de ellas, autóctonas, se encuentran ya establecidas (*hídrutai*): los Arcadios y los Cinerenses. De los Arcadios en particular, Heródoto comenta en el libro II que “permanecen en su lugar y no emigran”. Este primer modelo se define negativamente, o sea, la autoctonía se expresa ahí de la manera más sencilla, mediante la ausencia de todo movimiento. En el otro extremo, se encuentra la lista de cuatro etnias “extranjeras” (*epéludas*): Dorios, Etolios, Driopes y Lemnienses. Y entre ambas, la etnia Aquea, que no se desplaza, porque abandona su tierra para habitar otra distinta, pero siempre dentro de los límites del Peloponeso. De los Aqueos se dice efectivamente que “no permanecen sobre el mismo lugar”, pero tampoco que se han movido. En este caso, la relación de autoctonía se expresa sobre el modo de la horizontalidad: el pueblo Aqueo no está enraizado como los Arcadios, pero echa raíces en cada lugar habitado por él. Tenemos, por tanto, dos modelos antagónicos de ocupación de la tierra. Esta polaridad ya se plantea en el libro I de la obra de Heródoto, cuando Cresos, tratando de buscar a los pueblos griegos más poderosos para concitar su amistad, descubre que se trata efectivamente de los Lacedemonios y de los Atenienses y destaca que “uno jamás ha cambiado de lugar mientras que el otro ha sido perfectamente errático”. Sobre la importancia de estos dos modelos rivales en la obra de Heródoto, véase Nagy (1990) y Loraux (1996, 75-102).

²⁵ Para defender a la madre, el hermano debe unirse al hermano. Este imperativo se resume en un proverbio que cita Demóstenes (*Sobre la embajada*, 238), trasponiendo una

De modo absolutamente crucial, la fraternidad de los tebanos entraña el incesto, pues ésta es la condición indispensable de la justicia en el sentido de la madre-tierra. El argumento más persuasivo sobre la consecuencia impensada de este modelo se encuentra precisamente en el modo en que Edipo se relaciona la ciudad: Edipo cumple literalmente los preceptos de la Madre-Tierra al considerar la ciudad como su familia²⁶. Sin embargo, la consideración literal de esta exigencia supone aceptar la criminalidad de Edipo: “¿Cómo a ti el surco de tu padre, cómo pudo tolerarte, mísero de ti, en silencio tanto?” (v. 1210-12).

Edipo, por violar la prohibición contra los matrimonios endogámicos, provoca que Tebas sea golpeada por una plaga que se ajusta a sus crímenes. No obstante, la función de esta prohibición es paradójica: reafirma el vínculo familiar, pero al mismo tiempo reniega del vínculo político exigido por Edipo. Por un lado, es necesaria para la continuidad de la ciudad, ya que la prohibición contra el incesto se aplica a cada familia; por otro lado, niega el lazo que habría de aplicarse a la ciudad tal como la entiende Edipo. El acto de identificación del propio Edipo con la ciudad transgrede la prohibición, pero esta transgresión convierte a Edipo en el único ciudadano verdadero de Tebas. En este sentido, Edipo representa el mito de autoctonía en su estado más puro, ya que cumple a la perfección con su demanda de identificación. Pero al mismo tiempo es

máxima de la condición heroica y fraternal del guerrero homérico: en el campo de batalla el hermano se une al hermano, se convierte en un aliado natural, y, en consecuencia, muere con él en el combate o se sirve de él para vengarlo. En *La república*, Sócrates traza el retrato mitológico de una fraternidad indefectiblemente solidaria, donde la secesión equivale a una lucha entre hermanos (378b8-d2). Existe, sin embargo, otro modelo de fraternidad en el que el estatuto del hermano está asociado a la discordia. Entre las parejas de hermanos que la tragedia toma prestadas de los mitos, el paradigma sigue siendo el tebano, con Eteocles y Polínices, los hijos de Edipo, aunque tampoco cabría olvidarse de Tieste y Atreo, entre otros.

²⁶ *Edipo Rey* comienza con el tirano dirigiéndose a aquellos que se han reunido alrededor suyo como *tékna Kadmou* –hijos de Cadmo. Edipo los trata como si fueran sus hijos. Se presenta ante una asamblea dividida en tres grupos, cuyo carácter enigmático es incapaz de ver (v. 16-19): hijos incapaces de ir lejos, sacerdotes cargados de vejez, y un grupo de adolescentes. Edipo es el único hombre, en el sentido estricto de la palabra, que está presente. El resto de los suplicantes están por encima o por debajo de la generación: los hijos no han alcanzado todavía la pubertad, los jóvenes todavía no se han vuelto padres, y los sacerdotes presumiblemente ya no pueden procrear. Sólo Edipo ha sido y puede ser padre de nuevo. Pero Edipo es incapaz de percibir que Cadmo es su tatarabuelo: aquellos que pueden considerarse hijos bajo su tutela, también son hermanos suyos, o sea, conciudadanos.

el tirano que ha cometido dos crímenes imposibles de purificar, ligados a la forma específica de pertenencia que determina a la comunidad tebana. En Yocasta esta identidad se formula en términos inequívocos: “Pero tú no temas más bodas con tu madre: pues muchos de los mortales han en sus ensueños yacido con su madre; y ¿qué?: quien de esas cosas echa menos cuenta más en paz la vida pasa” (v. 979-983).

Aunque Yocasta pretende sacar a Edipo de su terror al oráculo, lo cierto es que se limita a expresar una práctica universal entre los tebanos²⁷. Tebas ha descuidado la ley divina al vincular la Madre-tierra con la ciudad; para los dioses, ha optado por no santificar sus orígenes pues ha hecho descansar lo sagrado sobre la relación incestuosa entre los nacidos de la tierra. De ahí la potencia histórica del mito de Edipo, en cuyos crímenes se plasma el deseo autogenético de la ciudad. Él ha sembrado su simiente, como él dice, en el mismo seno que había concebido; Edipo dice de sí mismo *homogénés* (v. 1360), lo que significa que tiene la misma descendencia que sí mismo. E incluso no hay que olvidar que una de las palabras griegas que significa “incesto” es *autogénnetos*. Edipo marca el paso a una forma de autorreproducción que distorsiona el vínculo sagrado con la tierra. Y una distorsión tal implica muchos riesgos. Por más que sean ignorados, la violación de una ley divina jamás puede durar tanto como para no hacerse pública. En un momento u otro, después de un lapso mayor o menor, la justicia divina ha de caer sobre el culpable. Y aunque Sófocles, con temor “reaccionario”, predice que la desgracia y la perdición deben acompañar a quien ha transgredido una ley no escrita, la mediación de Edipo es indispensable para reanudar a la ciudad con los dioses.

De ahí que la tan controvertida cuestión del “error trágico” deba plantearse de una manera absolutamente distinta. Resulta inútil considerar si es una crueldad de parte de los dioses golpear al que ha cometido un

²⁷ Tebas la vive como un sacrilegio, pero nada impide preguntarse si es consciente de su adherencia a ella. Es decir, Layo abandona Tebas antes de la llegada de la Esfinge y Edipo lo hace justo después. Lo realmente sorprendente es que sólo Edipo parece prestar atención a la relación implicada en esta secuencia, o sea, la conexión necesaria entre el asesinato de Layo y su acceso al trono. La excusa con la que Creonte disculpa la desidia investigadora de los tebanos, tendría que haberles provocado en realidad sus propias sospechas: “La Esfinge y sus acertijos nos forzó a mirar lo más cercano, descuidando el caso oscuro” (v. 130-131). Que los tebanos se vieran obligados a desviar su atención ante la llegada de la Esfinge tiene poco de sorprendente, pero que jamás se extrañaran de la coincidencia de la llegada de Edipo con el relato de la muerte de Layo resulta sorprendente.

crimen sin saber que lo cometía. Lo decisivo es que sin Edipo la ciudad jamás podría purificarse de su carácter incestuoso, y esa purificación sólo puede producirse una vez que Edipo ha desaparecido en el Hades: el único ámbito donde puede ilustrarse el doble crimen tebano, hacerse visible desde algún lugar más allá de la tierra²⁸, es decir, más allá de la fuente que genera su vínculo fraternal y sacrílego. Asimismo, toda la ruptura del autoencantamiento tebano está marcada significativamente en la tragedia mediante el distanciamiento progresivo de la tierra respecto de la ciudad. La importancia de esta paulatina separación ha sido puesta de manifiesto por Segal²⁹. En los primeros versos del discurso del sacerdote, Edipo es admirado y reconocido como “gobernante de la tierra” y así se le conoce en las primeras palabras que se le dirigen: “Edipo, tú que gobiernas mi tierra” (v. 14). La palabra *khôra*, con su derivativo *epikhôrios* (nativo de la tierra), se refiere en todo momento a la “tierra” como un territorio que se encuentra bajo la tutela del tirano. Pero la revelación del significado del oráculo transforma gradualmente la *khôra* en *chthôn* o *gê*, la tierra en la que la familia y el padre muerto “yacen ocultos” (v. 416, v. 967-968, v. 1372-1373). Como “una mancha de la tierra” (v. 97: *miasma khôras*), la plaga azota Tebas como un territorio; pero como algo “criado en la tierra” (v. 97: *tethrammênon kthoni*), esta mancha está enraizada en el Hades, donde se encuentra el pasado oculto de Edipo.

Así que el Hades es la parte completamente inviolable de la tierra que los dioses revelan a los tebanos y sus leyes constituyen el verdadero desencanto de la experiencia tebana. Como no hay nada que conecte a la ciudad con los dioses, los grandes de Tebas apenas comprenden la insistencia de Edipo por habitar el Hades. Las leyes de los dioses no están en la comprensión que los tebanos hacen de las leyes de la tierra, las leyes por las que la ciudad se genera a sí misma. De ahí que Edipo, el que no sabe dónde está, sea el correctivo necesario al autoencantamiento tebano. Gracias a él, los tebanos tendrán conciencia de que el Hades existe. Y es en el Hades donde la ciudad ha de reencontrarse con

²⁸ Aquí habría que incidir en el modo particular en que se entrelazan las dos preguntas de Edipo: “¿De dónde soy?” y “¿Quién mató a Layo?”. Edipo, que mató a Layo, es también aquel que mató a su padre, porque es de Layo de donde viene. Como señala Perez de Tudela (2000, 39) el nombre “Layo”, *ho Láios*, no deja de evocar el término que en griego designa el sol, *Hélíos* —o, como aquí, *Hálios* (663): “Así que la pregunta, en realidad, sólo pregunta esto: ¿Quién mató al sol? (¿Quién dejó sin luz la tierra? ¿Quién arrojó esta sombra que nos oprime, y por causa de la cual nada fructifica y todo parto es abortivo?)”.

²⁹ Segal (1995, 138-212).

los dioses. Por lo tanto, si bien la superficie de la tierra, y no en menor medida sus profundidades, se encuentran unidas a través de Edipo, se puede afirmar que las raíces de Tebas jamás logran alcanzar el Hades. Los crímenes inconscientes de Edipo ponen al descubierto la naturaleza tiránica de la ciudad, pero también una experiencia humana revelada por los dioses. La afección empleada por Sófocles para caracterizar esta experiencia es justamente la vergüenza de Edipo: “Pues no sé con qué ojos iba yo a mirar, al bajar al Hades, si veía allí a mi padre, ni a mi madre desgraciada, contra quienes ambos obra peor que para ahorcarse tenga hecha” (v. 1371-74).

Desde el momento mismo en que tienen lugar los crímenes, hasta el punto en que Edipo descubre su autoría, el periplo trágico se inscribe como un movimiento de autorreflexión, de autoconocimiento que coincide con el acceso mismo a la vergüenza. Los dioses necesitan crímenes tan terribles como los de Edipo para inculcar vergüenza a la naturaleza tiránica del alma tebana³⁰. Desde la perspectiva del drama teatral, el espectador ya sabe quién es el responsable de las calamidades de Tebas. Ahora bien, al transgredir las leyes no escritas, Edipo no sólo revela la verdad de las leyes de la ciudad, sino que el mundo sombrío al que pide ser arrojado, la imagen conformada por su oráculo, escenifica el lugar donde deben reanudarse lo político y lo sagrado.

4. Conclusión

Edipo es el mediador que parece implicar no sólo el desconocimiento de la verdad (frente a Tiresias), sino también el colapso de cualquier distinción entre lo familiar y lo político (frente a Creonte). Pero esa mediación es necesaria para que la verdad de las leyes de la ciudad se refleje en el Hades y la ciudad se distinga debidamente de la familia. Edipo jamás cuestiona la relación entre las leyes de su alma y las leyes de la ciudad, ya que asume el acuerdo perfecto entre ambas. La autoevidencia de este acuerdo hace que identifique a la ciudad con su imagen. Edipo comparte con los tebanos el cuidado exclusivo de lo propio, y esta exclusividad es la característica de la ciudad que Edipo hace precisamente suya. De modo que al identificarse con la ciudad, atiende al vínculo que parece eludir Tiresias. Pero Edipo, en la visión de Sófocles y en virtud

³⁰ Benardete (2000, 80).

de su noble devoción por la ciudad, es igualmente el tirano descarriado, el rey falso cuyos crímenes expresan el carácter incestuoso de Tebas, el ofrecimiento de la tierra como la madre común de los tebanos. Creonte, por el contrario, permanece fiel a la comprensión pragmática de su devoción: no desear la vida del gobernante sino contentarse con el disfrute de sus beneficios.

Para Edipo, el temperamento de Creonte es la señal inequívoca de un tipo de privacidad que se opone a la fraternidad de la ciudad: Creonte no acoge en su alma el carácter de la comunidad tebana que Edipo convierte en ley. Desde este punto de vista, la tragedia presenta una enseñanza digna de ser escuchada: sólo la familia incestuosa cumple el espíritu de la ley. Porque resulta claro que los grandes de Tebas quieren que los oráculos sean verdad, pero también preservar las prohibiciones sagradas contra el incesto y el parricidio (v. 862-72). Ahora bien, dado el lugar central que tiene el mito de autoctonía en la reproducción imaginaria de los tebanos, debe excluirse de Tebas cualquier atisbo de verdad. Todo indica que el mito es la forma más densa y poderosa de transmisión que asegura la reproducción de un lazo social que exige ser mantenido a expensas de cualquier ley divina. El error consiste en creer que las leyes divinas han sido producidas por la naturaleza de Edipo. Al contrario, los crímenes de Edipo se limitan a revelar el sueño autogenético del pueblo tebano.

Edipo, que cree él mismo ser la manifestación de la ciudad, resulta ser la manifestación de la propia naturaleza tebana, y el deseo de la naturaleza tebana no es otro que el de generarse a sí mismo. Un deseo de estas características cruza la última frontera al exigir que los dioses sean indistinguibles de la ciudad: la sacralización de la madre-tierra, la divinización incestuosa de Tebas, demuestra que no hay nada que inspire vergüenza. Su transgresión viola algo más fundamental que las simples convenciones de la legislación humana. La *hýbris* es lo natural en el hombre tebano, y el hombre tebano encarnado en Edipo es naturalmente un tirano (v. 873). La *hýbris* hace que Tebas alcance una elevación que no puede mantener y el tirano, por lo tanto, se desplome en una caída fatal, “en donde no hacen pie sus pies” (v. 873-79). Por eso, la caída de Edipo puede ser inesperada y parece terrible, pero tiene su razón de ser en términos de una corrección divina. Edipo es el regalo de los dioses a Tebas y el Hades es el lugar en el que Sófocles escenifica su verdad.

Bibliografía

- Benardete, S., 2000: *The Argument of the Action. Essays on Greek Poetry and Philosophy*, Chicago University Press, 71-83 / 99-146.
- Bollack, J., 1990: *L'Oedipe Roi de Sophocle*, Presses Universitaires de Lille, Cahiers de Philologie.
- Goux, J-J., 1999: *Edipo filósofo*, Buenos Aires, Biblos.
- Fornara, J., 1971: *Herodotus. An interpretative essay*, Oxford, Clarendon Press.
- Loraux, N., 1996: *Né de la terre*, Paris, Seuil.
- Nagy, G., 1990: *Pindar's Homer: The Lyric Possession of an Epic Past*, Baltimore, John Hopkins University Press.
- Perez de Tudela, J., 2000: "Amenaza y escena: de la temporalidad", *Archipiélago* 42, 39-44.
- Reinhardt, K., 1991: *Sófocles*, Barcelona, Destino.
- Segal, Ch., 1971: "Croesus on the Pyre: Herodotus and Bacchylides", *Wiener St.* 84.
- Segal, Ch., 1995: *Sophocles' Tragic World: Divinity, Nature, Society*, Cambridge, Harvard University Press, 138-212.
- Stahl, J., 1975: "Learning through suffering? Croesus conversations in the History of Herodotus", *Yale Classical Studies* 24, 3 y ss.
- Vian, F., 1963: *Les origines de Thèbes: Cadmos et les Spartes*, Paris, Klincksieck.
- Vidal Naquet, P., 1989: "Edipo entre dos ciudades", *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, trad. Ana Iriarte, Madrid, Taurus.
- Wilamowitz, T. Von., 1969: *Die Dramatische Technik des Sophocles*, Wiedmann, Zürich.
- Wilson, J., 1997: *The Hero and the City. An Interpretation of Sophocles "Oedipus at Colonus"*, University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Zeitlin, F., 1990: "Thebes: Theater of Self and Society in Athenian Drama", Jack. J. Winkler y Froma I. Zeitlin, *Nothing to do with Dionisos?* Princeton University Press, 130-167.